

Katja Diefenbach\*

## Anarhično načelo imaginacije: spekulativni materializem in politika pri Spinozi

### Spektakel kritike

Organizatorji berlinske konference »Fantazma politike« so z nelagodjem in nejevoljo diagnosticirali strogo disjunkcijo med tematsko, institucionalno in intervencionistično kritiko. Kako to, da reprezentacija radikalnosti čedalje gladkeje koeksistira z družbeno konformnostjo? Konferenca ali razstava lahko napade kapitalistično logiko uvrednotevanja ali dolgo evropsko kolonialno zgodovino, ne da bi spodnesla obstoječo institucionalno delitev dela in ne da bi imela poseben vpliv na trenutne družbene konflikte. Berlin sodi med tiste globalne laboratorije, ki kažejo na to, da politična kritika in estetska transgresija znotraj obstoječih institucij ni drugega kot ovinek na poti h kulturni ali akademski integraciji ali vsaj k njeni obljubi.

Tovrstne analize manifestiranja mehanizmov kapitalističnega produkcijskega načina v sami kulturni produkciji nekaterih zahodnih držav že desetletja sodijo med priljubljene teme situacionizma in njegovih dedičev. Situacionizem je nietzschejanstvo kapitala, njegov nihilizem, njegovo prevrednotenje vrednot navadno pojasnjeval na zgodovinsko-filozofski, celo eshatološki način, tj. z analizo razgrinjanja ene same forme abstrakcije. Do takšne razlage pridemo z analizo Debordove družbe spektakla, Baudrillardove popolne avtonomizacije menjalne vrednosti ali z analizo sodobne diagnoze, ki jo podajata *Tiqqun* in Nevidni komite in ki pravi, da se je ekonomski svet kibernetikega upravljanja popolnoma izčrpal in da je napočil čas, da pustimo za seboj pokvarjeno okolje umetnosti in aktivizma ter ustvarimo komuno prijateljstva, vednosti in upora. Agamben podobno poudarja, da se današnja izključitev avtentične forme življenja kaže kot odtujenost od zmožnosti nedelovanja: »Ideja, da vsakdo lahko počne ali postane kar koli – sum, da lahko zdravnik, ki me je danes pregledal, že jutri postane vizualni umetnik in da je celo moj eksekutor obenem tudi pe-

93

\* Akademie der bildenden Künste, Dunaj

vec, kot se primeri v Kafkovem *Procesu* –, zrcali zavest o tem, da se vsakdo prilagaja fleksibilnosti kot prvenstveni značilnosti, ki jo danes od nas terjajo trg.«<sup>1</sup>

Pomanjkljivost vseh teh analiz, pa najsi temeljijo na radikalizirani dialektični shemi brez sinteze, kot v primeru Deborda ali Baudrillarda, ali pa na transhistorični ontološki razliki med ekonomijo in Bitjo, kot v primeru Agambena, je nemara v tem, da vse po vrsti predstavljajo naš čas kot čas izčrpanosti in zaprtja ter ponujajo mehanizme subtraksije, kakršni so dar, igra, neproduktivna poraba, tišina, nedelovanje, uporabnost itd.

Organizatorjem konference štejem v prid, da se ne pretvarjajo, da poznajo pomen simptoma, ki ga spodvprašujejo, in da so pripravljeni začasno suspendirati uveljavljene teoretske rešitve, da bi se prek vprašanja fantazme politike soočili s tem simptomom samim. Povabilo bi izkoristila kot priložnost za premislek o tem, ali nas dejanska neuporabnost politike, ki je na delu v sferi kulturne produkcije, za zakoličenje razlike med konformizmom in kritiko nemara ne nagovarja k opustitvi spontanega mišljenja politike na način klasifikacij ter distinkcij in ali nas ne vodi k mišljenju njene notranje konstitucije. Drugače rečeno, politika nikoli ni in nikoli ne bo služila kot jamstvo razlike med kritiko in konformizmom, mora pa se samorazločiti, da bi iz svojih lastnih konformističnih učinkov subtrahirala tisto, kar neprenehoma vznika iz njenega lastnega postopka. Misliti politiko prek dinamizma njene konstitucije pomeni opustiti kategorijo absoluta v domeni politike. Za razliko od Marxove ideje samo-udejanjenja proletarskih revolucij, ki »nepretrgoma kritizirajo same sebe, se neprenehoma ustavljajo v svojem lastnem toku, povračajo se k na videz doseženemu, da bi začele spet znova«,<sup>2</sup> pa politična konstitucija, ki jo obravnavamo v pričujočem članku, ne vodi v radikalno transformacijo, ki bi bila identična sama s sabo in bi sovpadala s seboj. Napor in disciplina, ki so potrebni za organizacijo kombinacije sil, ki omogoča revolucionarni prelom ali nekaj, kar bi se mu po korenitosti sprememb vsaj približalo, ne bodo privedli do dovršitve politike, ampak bodo vodili k njeni dramatizaciji. Skupaj z revolucionarnimi bodo izzvali tudi reakcionarne učinke, s katerimi se bodo primorana soočiti politična gibanja.

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, »On what we cannot do«, v: *id.*, *Nudities*, Stanford University Press, Stanford 2010, str. 44–45.

<sup>2</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, prev. Mirko Košir, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 457.

Spinoza je bil tisti teoretik, ki je v 17. stoletju tvegati izjemen poskus zasnutja anarhične teorije politike, ki ni osnovana na zgodovinskem smislu, telosu ali subjektu, pač pa jo je treba zgraditi iz imaginacij in popačenih predstav množic o pogojih njihove eksistence, zgraditi jo je treba v procesu, ki vključuje radikalne torzije in izključuje sklenitev, saj nima nobenega načela totalizacije, pač pa je zgrajen na ideji diferencialne ne-celosti. V sedemdesetih letih 20. stoletja se je v postmarksistični filozofiji vnela polemika, ali je novo mišljenje politike mogoče vpeljati na temelju Spinozovih konceptov *potentia* in *conatus*, moč (sila ali zmogljivost) ter prizadevanje. Spor je zajel nekdanji Althusserjev krog, francoske heideggerjance, poststrukturaliste in postoperaiste. V nadaljevanju bom skicirala Balibarjevo rabo Spinozovega spekulativnega materializma. Njegova interpretacija sodi v širši kontekst tistih študij, ki so Marxa brale na samih mejah njegove misli ter ne v ekonomsko-teoretskih, pač pa v ontoloških in eksistencialističnih terminih, da bi radikalizirale vprašanje politike, ki je bilo v Marxovih tekstih pogosto zabrisano, med drugim zato, ker ni bil zmožen razviti koncepta imaginarnega množic, kar se simptomatično kaže v *Nemški ideologiji*, ki se v celoti opira na koncept vladajoče ideologije, ne da bi spregovorila o tistem, čemur se v Marxovi in Engelsovi terminologiji reče ideologija vladanih.<sup>3</sup>

## Imaginarni razred

Na nestanovitnost Marxovega pojmovanja politike kaže očiten paradoks. Balibar v tekstu »V iskanju proletariata« zapiše, da se je pojem proletariata od leta 1843 pa skozi sedemdeseta in osemdeseta leta 19. stoletja sicer zelo spreminjal, da pa ga v *Kapitalu* skorajda ne najdemo, pa čeprav gre za tekst, v katerem Marx zasnove osnovne koncepte svoje misli.<sup>4</sup> Kako pojasniti ta izpust ključnega koncepta? Dela mladega Marxa izhajajo iz negativne teze o proletarski politiki, ki socialno revolucijo delavcev postavlja nasproti politični revoluciji buržoazije, svobodno združenje producentov politični državi, ki velja za iluzijo in obenem za materialno orodje administrativnega in represivnega gospostva, za »odbor, ki upravlja skupnostne posle vsega buržoaznega razreda« (*Komunistični manifest*)<sup>5</sup> ali za

<sup>3</sup> Cf. Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, v: *Izbrana dela*, 2. zv., str. 5–352.

<sup>4</sup> Cf. Étienne Balibar, »Proletariat, ki ga ni mogoče najti«, prev. Katarina Rotar, v: *id.*, *Strah pred množicami: politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Studia humanitatis, Ljubljana 2004, str. 231–263. – Moja argumentacija sledi premislekom, ki so podani v tem spisu.

<sup>5</sup> Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, prev. Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, v: *Izbrana dela*, 2. zv., str. 591.

zgodovinski rezultat razločitve materialnega od intelektualnega dela (*Nemška ideologija*). Marx je proletariat vse do leta 1848 pojmoval kot negativno občost, ki zaseda mesto sovпада resnice in sprememb. Marx je razredni boj tedaj mislil v imanentnem kontekstu revolucije. Proletariat je v razmerju do vseh form idealizacije – abstrakcijam duha, zakona, lastnine, države in religije – zasedal nasprotni, protiiideološki pol: kot oropan vseh lastnosti in lastnine, univerzalno ekspropriiran in univerzalno trpeč, je za Marxa predstavljal tisti izjemni razred, ki ne sodi v občansko družbo, pač pa pomeni njen razkroj.<sup>6</sup> Delavski razred, zmožen prevratnega in hipnega dejanja, za mladega Marxa ni bil v nobeni imaginarni relaciji do pogojev lastne eksistence. Definiral ga je kot negativno zarezo – razred brez lastnine in iluzij tvori formulo, ki je predložena v *Manifestu*. Mladi Marx torej negira politiko in jo nadomesti z absolutno preobrazbo, v kateri se radikalna izguba individualnosti preobrne nazaj v radikalno formo svobodne individualizacije, ko producenti realizirajo svoje latentne in bistvene danosti – totaliteto človeških zmožnosti.

Po spodleteli revoluciji leta 1848 in znova po izkušnji pariške komune je Marx razvil pozitiven koncept politike, ki vključuje usmeritev, njeno korekcijo, nujnost politične organizacije in reformulirano idejo diktature proletariata. A to je bilo hkrati obdobje, ko je Marxovo zanikanje politike dobilo svoj najosupljivejši diskurzivni in aktivistični izraz: Marx v »Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta« kritizira lumpenproletariat, ki da je nestanovit in reakcionaren dejavnik kontrarevolucije (slednje ilustrira z njegovo vključitvijo v Bonapartejevo mobilno gardo), analožno pa tudi kmete izključi iz delavskega razreda, saj zaradi izoliranosti na svojih majhnih kosih zemlje naj ne bi bili zmožni razvitja skupne zavesti;<sup>7</sup> potem je tu še polemični spor z Bakuninom, čigar ostra kritika, da ima marksizem dvojni diktatorski cilj, je ostala brez odgovora; omenjana cilja sta: prvič, »znanstvena diktatura« avantgarde nad ljudstvom, vključno z modeliranjem Države po zgledu tiste, ki so si jo prizadevali odpraviti, in drugič, »družbena diktatura«<sup>8</sup> delavcev nad

<sup>6</sup> Cf. Karl Marx, »Kritika Heglove pravne filozofije: uvod«, v: *Izbrana dela*, 1. zv., str. 189–208.

<sup>7</sup> Cf. Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«. – Marx že v *Manifestu* zapiše: »Lumpenproletariat, to pasivno gnilobo najnižjih plasti stare družbe, bo proletarska revolucija mestoma zagnala v gibanje, a po vsem svojem življenjskem položaju bo prej pripravljen, da se proda za reakcionarno rovarjenje.« (Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, str. 600.)

<sup>8</sup> Étienne Balibar, *Marxova filozofija*, prev. Peter Klepec, Krtina, zbirka Krt, Ljubljana 2002, str. 118.

ostalimi eksploatiranimi razredi. Spor se je leta 1872 iztekel v izključitev anarhistične frakcije iz Prve internacionale. In slednjič, privzetje strategij upravljanja, ki se kaže v tem, da je saintsimonovska šola znova prevzela parolo »nadomeščanje upravljanja stvari z vlado ljudi«, ki jo je Marx vključil v dialektično shemo propadanja države.<sup>9</sup>

Toda Marx v prvem zvezku *Kapitala*, natančneje v razdelku o produkciji relativne presežne vrednosti, v katerem podrobno preuči boj za normalen delovni dan, vpeljavo tovarniških zakonov in omejitve otroškega in ženskega dela, ne omeni proletariata. V četrtem razdelku *Kapitala*, v katerem nakaže pravna in biopolitična razmerja v sferi produkcije in na trgu delovne sile, predstavi buržoazno državo kot upravljavca družbenih antagonizmov, kot »prvo zavestno in načrtno vzvratno učinkovanje družbe na samoraslo podobo njenega produkcijskega procesa«.<sup>10</sup>

Kot poudari Balibar, Marx opozicije med utvarnimi abstrakcijami meščanske politike in realnim proletarskega dejanja ni uspel integrirati v teoretsko polje prvega zvezka *Kapitala*. Zato je opustil opozicijo med realnimi in imaginarnimi prvinami družbe ter pričel misliti realno gibanje protislovij, da bi imaginarno razbral iz gibanja realnega, kar se konceptualno razlikuje tako od formalnega protislovja (»abstraktnih členov, ki se medsebojno izključujejo na podlagi svoje definicije«) kot od realnega nasprotja (»zunanjih sil, ki delujejo v nasprotni smeri«).<sup>11</sup> Protislovje, časovnost in podružbljanje so strogo prepleteni in tako tvorijo družbeno polje, ki je zajeto v elementu prakse, na temelju produkcije in njenih pogojev, ne pa na temelju reprezentacije in duhovnega življenja. Marx je proces imaginacije tako pričel vpenjati v gibanje samih ekonomskih kategorij, v figuro blagovnega in denarnega fetišizma, v sprevrnjeno razmerje med ljudmi in rečmi, v menjavo in produkcijo. A Marx kljub temu ne konceptualizira imaginarnega razmerja množic do njihovih eksistenčnih pogojev, pa čeprav to vprašanje načne v predgovoru h *Kritiki politične ekonomije* iz leta 1859, in sicer v povezavi z »ideološkimi formami, v katerih se ljudje tega konflikta [v katerem eksistirajo]

<sup>9</sup> Cf. Étienne Balibar, »Proletariat, ki ga ni mogoče najti«, str. 241.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek*, prev. Mojca Dobnikar, Sophia, Ljubljana 2012, str. 395.

<sup>11</sup> Étienne Balibar, *Marxova filozofija*, str. 115.

zavedo in ga izbojujejo».<sup>12</sup> A Marx v *Kapitalu* na koncu poglavja o blagovnem fetišizmu znova poda nepolitično figuro absolutnega razkroja imaginarnega v prekoračitvi kapitalističnega produkcijskega načina: »Ves mysticismem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo, zato takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.«<sup>13</sup>

Ko se je Balibar na začetku osemdesetih let lotil ponovnega branja Spinoze, se je vrnil k althusserjanskemu uvidu, da Spinoza konceptualizira tisto, kar se je izmuznilo Marxu – med drugim idejo, da je politiko treba misliti prek imaginarnega razmerja množic do antagonizmov konjunktore, v kateri živijo, prek imaginacije, ki lahko katalizira tako emancipacijo kot zatiranje. Balibarjevo branje sodi med najbolj dekonstrukcijske in previdne poskuse uporabe Spinoze za kritično rekonstrukcijo nerešljivih problemov marksizma. Althusser se je v šestdesetih letih oprl na Spinozovo idejo imanentne kavzalnosti in na zamisel o treh vrstah vednosti, da bi razvil strategijo simptomalnega branja, ki se loteva tistega, kar je v samem Marxu zanj ostalo nemisljivo, same meje tistih vprašanj, ki jih ni postavil, a to svoje orodje tudi že kmalu opustil. Althusser je drugo za drugo razrešil Marxove antinomije, tako da je dodal koncepte – naddoločitev, učinek strukture na njene elemente itd. –, ki naj bi bili virtualno na delu v Marxovih tekstih, a odeti v heglovska oblačila. Zgodnji Althusser je tako predložil svojo različico povsem koherentnega marksizma, ki mu je uspelo zapolniti vse teoretske vrzeli, pripraviti besedilno tišino do tega, da spregovori, izdelati koncepte in s tem eksplicirati nemišljeno. Balibar v nasprotju s tem poda branje, ki pokaže na tiste probleme pri Spinozi, ki ostajajo nerešeni, da bi se na ta način soočil z nerešljivimi problemi Marxove misli. Misliti v terminih antinomije za Balibarja pomeni sprejeti nase stavo teoretske operacije.<sup>14</sup> V drugem delu pričujočega članka bi rada pokazala, v kolikšni meri anarhično načelo imaginacije za Balibarja tvori stavo Spinozove misli, zlasti z ozirom na izjemno doktrino transindividualnosti. Sprva sem se nameravala posvetiti sporu med Agambenom in Deleuzom o Spinozovem konceptu prizadevanja (*conatus*), a sem se naposled odločila, da na bolj tehnični ravni pokažem, kako Spinoza izdelava idejo načela

<sup>12</sup> Karl Marx, »H kritiki politične ekonomije. Prvi zvezek«, prev. Igor Kramberger, v: Karl Marx, *H kritiki politične ekonomije: 1858–1861*, Marksistični center CK ZKS, Ljubljana 1989, str. 90.

<sup>13</sup> Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*. Prvi zvezek, str. 61.

<sup>14</sup> Cf. Étienne Balibar in Peter Osborne, »Conjectures and Conjunctures«, v: *Radical Philosophy*, št. 97, 1999.

brez počela ali *arhe* in kako nam to načelo pride prav pri zasnutju teorije politike brez preskripcij.

## Torzije

Balibar, tako kot Negri, predstavi Spinozo kot veliko izjemo v zgodovini filozofije, kot »divjo anomalijo«, <sup>15</sup> ker je koncipiral samoporajanje Biti kot paralelizirano individuacijo materije, duha in mišljenja, ki nujno implicira politično idejo samoupravljanja množic, ki je osnovana na njihovi zmožnosti organiziranja radikalne torzije ali zasuka iz pasivnih v aktivne afekte. To Spinozo privede do ideje absolutne demokracije, ki jo realistična in ne-pogodbena tradicija misli kot nekaj, kar konstituirajo mnogi, in sicer prek svojih popačenih predstav, konfliktnih in afektivnih idej o svoji lastni situaciji. Spinoza na tej točki obrne Hobbesa proti njemu samemu. Medtem ko je moment prvotne demokracije v naravnem stanju – zbor množice ljudi, ki si prizadevajo skleniti pogodbo – za Hobbesa prehodni vzrok vseh drugih oblik vladavine, ki s prenosom pravic na suverena izgine, pa Spinoza opredeli demokracijo kot imanenten vzrok vseh drugih oblik vladavine. Spinoza je iz Hobbesovega enačenja potencialnosti in pravice – imam le toliko pravic, kolikor sem jih zmožen udejanjiti – povlekel nasproten sklep: množstva ne opredeljuje univerzalno ločujoča zmožnost ubijanja, pač pa univerzalno diferencirajoča zmožnost delovanja. Čeprav Spinoza označi demokracijo za *omnino absolutum imperium*, za »popolnoma absolutno obliko državne ureditve«, <sup>16</sup> pa na konceptualni ravni ne absolutizira modalne potencialnosti delovanja. Ta formula se zvede na to, da si demokracija za razliko od drugih državnih ureditev prizadeva za konvergenco naziva in dejanja potencialnosti, imetja in bitja, ne da bi konflikt in nesmisel zato zginila z njenega prizorišča (kar bi pomenilo konec politike).

99

Balibar za razliko od Negrija poudari, da pri Spinozi ne najdemo nič takega, kar bi jamčilo za prehod od pasivnih k aktivnim afektom, od strasti imaginacije ali predstavljanja k veselju mišljenja. Čeprav Spinoza veselim strastem pripisuje prvenstvo pred žalostnimi, ker veselje po svoji definiciji veča mojo zmožnost delovanja, pa v sistemu *Etike* ne bomo našli utemeljitve tega prehoda. Drugače

<sup>15</sup> Antonio Negri, *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

<sup>16</sup> Spinoza, »Politična razprava«, prev. Nataša Homar, v: *id.*, *Dve razpravi*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1990, str. 121.

rečeno, na Spinozo ne smemo gledati v terminih sinergijskega avtomatizma. V nasprotju s tem nas sili, da mislimo skrajno mejo različnih ravni potencialnosti, mejo njenega udejanjenja ali prakticiranja: sili nas v razmislek, kako se čutno sooča z nezaznavnim materije, ki jo konstituirajo izginevajoče majhna in kar najenostavnejša telesa, kako se imaginarno sooča z nepredstavljamim kompleksnega prepleta vzrokov in kako se mišljenje sooča s problematiko neskončnosti razlik, ki jih Spinoza ne totalizira, tako da mišljenje ne preneha srečevati nemišljenega in neznanega. Kako Spinoza dospe do te perspektive?<sup>17</sup>

Balibar se v zbirki spisov sprašuje, od kod kontroverznost Spinozove filozofije, ki jo izrazi v »mreži propozicij«<sup>18</sup> in beležk. Zakaj se nam njegova doktrina, kljub geometrični metodi in obilju medbesedilnih referenc, ki povezujejo različne dele njegovega sistema, kaže na način »skupka protislovij brez prave rešitve«.<sup>19</sup> Zakaj njegova doktrina in objekt, o katerem govori, ob prvem branju ostajata enigmatična? Balibar okoliščino, da je bila Spinozova misel deležna izjemno velikega števila antitetičnih interpretacij, pojasnjuje z dejstvom, da je svojo temo – genezo neskončnega v končnem – konsistentno konceptualiziral prek neke dvojne logike: posvečal se je ideji, da ontogeneza shaja brez apriornega temelja, da je njen potek anarhičen, ker njeni spreminjajoči se principi – tako v fizičnem kot metafizičnem oziru – izidejo šele iz samega njenega procesa. Ontologija in fizika, »novo pojmovanje sveta, ki vznikne v 17. stoletju z nastopom klasičnih naravoslovnih znanosti«,<sup>20</sup> v njegovem mišljenju posegata druga v drugo. Spinoza v sistemu, ki mu lahko nadenemo ime spekulativni materializem, proizvede kratek stik med fizikalno idejo samooblikovanja materije, ki jo določajo naravni zakoni, in vitalistično ali energistično idejo vzročnega samoporajanja Biti, ki jo razume kot neskončno potencialnost in diferencialnost. Obe perspektivi izključujeta transcendenco, čudež, Božje posege ali katero koli drugo formo meta-ontoloških ali protiznanstvenih kavzalnih prelomov, ki bi suspendirali zakone narave: da si ne moremo pojasniti radikalnih sprememb in dogodkov v našem

<sup>17</sup> Ta perspektiva je med drugim spodbudila Deleuza, da je v nasprotju s kantovskim modelom rekognicije izdelal koncept »transcendentalnega izvajanja zmožnosti« (cf. Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2011, str. 229–242).

<sup>18</sup> Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza«, v: *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990, str. 58.

<sup>19</sup> Étienne Balibar, »Spinoza, anti-Orwel: strah pred množicami«, v: *id.*, *Strah pred množicami*, str. 54.

<sup>20</sup> Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance«, str. 58.



okolju, je lahko le posledica dejstva, da bodisi še ne poznamo kavzalnih zvez in naravnih zakonov ali pa da je v razmerju med njimi nastopila notranja sprememba. Spinozov sistem tako dopušča sklep, ki ga bo moderna fizika povlekla šele ob vpeljavi ireverzibilnosti in temporalnosti v znanstveni pojem zakona, s čimer vznik novega ni več evakuiran iz reda narave ali, rečeno s Spinozo, večnost ni več istovetena z nespremenljivostjo. V Spinozovi misli se tako sekata dve perspektivi, ki prinašata dve veliki inovaciji: uničenje metafizične kategorije Boga kot Stvarnika in z njim povezane ideje kontingentnega sveta. Bog je koncipiran kot sklop pravil, v katerem se neskončna možnost diferenciacije artikulira v neskončnem številu atributov. Spinoza v polju fizike zavrne tako kvalitativno prezentacijo narave sholastičnega aristotelizma kot tudi novi kartezijanski model kvantifikabilne, pasivne in inertne razsežnosti. Materija, ki sestoji iz najelementarnejših teles, je zmožna dinamičnega samo-oblikovanja. Posamezni deli se strdijo prek interakcije neskončne množice gibajočih se in mirujočih najelementarnejših teles, interakcije, ki se odvije po določenem pravilu. Ko njihove hitrosti izrazijo ubran red, zadobijo eksistenco stvari, ki se lahko sestavlja z drugimi stvarmi. Spinoza to skladnost stvari, ki je produkt razmerij gibanja in mirovanja, imenuje »forma«. A ta forma za razliko od aristotelskega hilomorfizma stvarem ni utisnjena od zunaj, pač pa meri na formo materije, ki je uobličila samo sebe. Ona sama je oblikujoča. V aristotelski tradiciji je forma veljala za nespremenljivo, ideja samooblikujoče se materije pa je bila povsem nezamisljiva. A pri Kuzanskem in Brunu materija ni več koncipirana kot potencialnost brez realnosti, ki moleduje za forme.<sup>21</sup> Izjemna invencija Spinozove fizike je pojmovanje čiste neoblikovane materije – najelementarnejših teles, ki se med seboj razlikujejo le po gibanju in mirovanju – kot samooblikujoče se. Ta invencija je pospremljena z revolucijo koncepta meje. Fizične meje posameznikov niso obriisi njihovih form, pač pa meje njihovih potencialnosti. S Spinozo zapuščamo režim povezave med optično formo in taktilnim obrisom.

101

Spinoza je spekulativne in mistične prvine svoje misli – neskončna potencialnost biti, njeno izražanje v ekscesnem veselju človeškega duha – prevedel v sklop racionalističnih propozicij, ki pojasnjujejo »določila obstoja in delovanja stvari«. Prav ta prevod pa je obenem razlog izjemne narave in izjemne težavnosti Spinozovega sistema, v katerem se »mistična želja popolnoma obrzda v

<sup>21</sup> Giordano Bruno, »O vzroku, počelu in Enem«, prev. Mojca Mihelič, v: *id.*, *Kozmološki dialogi*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 168.

preprostem razgrinjanju uma«, kot se je izrazil Gueroult.<sup>22</sup> Kombiniranje starih sholastičnih terminov substance, atributa in modusa z novimi zakoni narave, ki so podlaga koncepcije determinističnega in reverzibilnega univerzuma 17. stoletja, univerzuma, v katerem koncipirajoči duh zaseda izvzeto točko opazovalca, je Spinozo privedlo do skrajnih teoretskih rešitev, ki spodkopavajo tako fizikalne kot ontološke koncepte njegovega časa. Iznašel je model disjunktivne sinteze Biti, po katerem so elementi toliko skladnejši, kolikor bolj se razlikujejo, razlika pa je mišljena izhajajoč iz samooblikovanja materije, ki materiji ne dodeljuje nikakršnega prvenstva. Ko individuacijo duševnosti in mišljenja konstituira izhajajoč iz materije, to počne zato, da bi spodnesel dve tradicionalni predpostavki. Prvič, stvar ni kontingentna možnost v ustvarjajočem Božjem duhu. Vse reči obstajajo prek interakcije materije, ki jo lahko formaliziramo s fizikalnimi zakoni, tako da nič ne pade nazaj v brezno nerealiziranih kontingentnih preteklosti. Drugič, individuacije mišljenja ni mogoče utemeljiti na njej sami. Samospoznanje *res cogitans*, spoznanje samega sebe prek gotovosti lastnega dejanja je ostro zavrnjeno. Neskončni proces spoznanja ne more temeljiti na nobeni prvi resnici ali na prvem intelektualnem aktu (pa najsi gre še za tako neutemeljujoče dejanje, kakršno je dvomljenje pri Descartesu). Človeška bitja spoznavajo sama sebe le prek afekcije in izmenjave med njihovimi telesi, prek predstav in afektivnih idej teh teles, ki lahko katalizirajo skok v pojmovno mišljenje. Spinozovega slavnega psihofizičnega paralelizma ne smemo razumeti kot ujemanja dveh členov ali kot zunanjo homologijo med duhom in materijo. Spinoza v svoji teoriji atributov prikaže neskončno potencialnost Biti kot rezultat neskončnega števila atributov, med katerimi poznamo samo dva – mišljenje in razsežnost. V vseh preostalih, zame neznanih atributih je na delu ista vzročna povezava. Zato lahko Spinoza misli Bit kot golo neskončnost razlik, ki jih ne ločuje negativna razdalja med x in y, pač pa so opredeljene kot genetični in pozitivni elementi, katerih razlika je razlika v sami sebi. Kot to v *Razliki in ponavljanju* povzame Deleuze: »Toda namesto neke stvari, ki se razločuje od druge stvari, si raje predstavljajmo nekaj, kar se razločuje – četudi se *tisto, od česar* se razloči, ne razloči od njega. [...] O razliki je torej treba reči, da jo delamo ali da se dela kakor v izrazu 'delati razliko'.«<sup>23</sup>

Po Balibarju se dvomnja pri Spinozi vselej umeščajo v razcep med fiziko in metafiziko, v točko prehoda med spekulativno kavzalnostjo in znanstveno racio-

<sup>22</sup> Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu, (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Pariz 1968, str. 9.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 75–76.

nalnostjo. Spinozi ni uspelo zapreti vrzeli med »znanostjo narave« ter njenimi »matematičnimi določitvami« vzročnih procesov na eni strani in pa metafizično idejo čiste vzročnosti, ki ima svojo lastno intrinzično koherenco. Obe perspektivi sta ostali ne povsem združljivi in odvisni od spekulativnega enačaja, ki ga Spinoza postavi med pravilo gibanja in mirovanja, ki pritiče individuumu, in pa idejo, da njegovo bistvo ni nič drugega kot želja po afirmaciji potencialnosti lastnega delovanja. Spinoza postavi ujemanje dveh tipov sinteze, ujemanje med samo-oblikovanjem materije in ekscesnim stremljenjem posameznika, ki si prizadeva afirmirati svojo moč prek stopanja v stik z neskončno potencialnostjo Boga ali narave. Ko materialni deli vstopijo v razmerje ujemanja, tvorijo individualno obliko, katere kompleksnost ustreza kompleksnosti njenega bistva. Ta korelacija je produkt prizadevanja (*conatus*), torej proizvod prizadevanja individua, da preide skozi vsa telesna, afektivna in intelektualna stanja, ki jih je zmožen, in da delovanje telesa izpolni z aktivnimi afekti in adekvatnimi idejami. Postavitev te ekvivalence je cena, ki jo je za svojo teoretsko podvzetje plačal Spinoza, ko je pri izgradnji svoje materialistične ontologije, ki ne temelji na nasprotju med ideelnostjo in materialnostjo, niti na prvenstvu ene ali druge, posegel po dveh jezikih sholastike na eni in novih znanosti na drugi strani.

Za Balibarja je ključno to, da Spinoza individua – v nasprotju z dobesednim pomenom te besede – pojmuje na transindividualen način, kot sestavljenega individua.<sup>24</sup> Obstoj v ekstenziji, v prostoru in trajanju, je definiran kot proces kompozicije velikega števila delov, ki jih je individuum deležen zaradi interakcije njegovega fizičnega okolja in ki jih stabilizira določeno razmerje med mirovanjem in gibanjem. Posameznik za svoj nastanek in ohranitev potrebuje »zelo veliko drugih teles«.<sup>25</sup> Obstajati pomeni nenehno menjati materialne dele. Reči torej vzniknejo iz njihovih razmerij. Tem razmerjem ne predhajajo, pač pa so tvorjene skoznje. Ker je vsaka stvar konstituirana in reproducirana v transindividualnem prepletanju teles, ni ne mikrobiološko nedeljiva (*atomos*) ne makrobiološko koherentna celota, torej nekaj ločenega od razmerij (*absolutus*). Kot množstvene je ne opredeljuje ne nedeljivost – Eno, ki priskrbi enotnost – niti deljivost – Eno, prek katerega je Bit deljiva na sestavne delce. Spinoza tako preseže tradicionalno dvosmiselnost, ki se drži koncepta individua: »Filozofska

<sup>24</sup> Cf. Étienne Balibar, »Spinoza: From individuality to transindividuality«, predavanje, Rjinsburg, 15. maj, 1993; dostopno prek interneta: [www.ciepcf.fr/spip.php?article236](http://www.ciepcf.fr/spip.php?article236).

<sup>25</sup> Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 153.

tradicija individua po eni strani definira kot absolutno enostavno stvar, [...] ki je teoretsko in praktično ireduktibilna na predhodne elemente in ki je po drugi strani opredeljena kot stvar, ki priskrbi celoto in totalizacijo, saj je nezvedljiva na sopostavitve njenih delov in zmožna samoohranitve.«<sup>26</sup>

Da bi odpravil te dvoumnosti, je Spinoza v *Etiki* razvil teorijo transindividualnosti, ki jo določata dva mejna koncepta, ki zadevata neskončno diferenciacijo materije, ki označuje proces nastanka in reprodukcije individualnih stvari: iz mikrobiološke perspektive Spinoza ta proces odpre neskončnosti enostavnih teles. Ta so spekulativne enote komaj opazne materialnosti, diferencialni ali genetični elementi, iz katerih nastane osnovni tip individuov prve vrste. Ko neskončna množica teh *corpora simplicissima* – ki nimajo nobene notranjosti in ki so povsem brez oblike ter se razlikujejo le po gibanju in mirovanju – vzpostavi določeno razmerje hitrosti in stabilnosti, nastane osnovni individuum. To pomeni, da Spinoza *corpora simplicissima* definira kot poslednja telesa, a ne v smislu atomistične logike – ne kot nekaj nedeljivega, kar pogojuje deljivost Biti –, pač pa v smislu genetične logike entitet, ki obstajajo le v neskončnih množicah in ki se upirajo numerični določitvi. Kot neštevna so definirana izključno prek svoje interaktivnosti (mirovanja in gibanja). Spinoza tu ne sledi antičnemu atomizmu Demokrita, Epikurja in Lukrecija, ki ga je v svoji *Logiki* tako zelo občudoval Hegel, ker mu je uspelo zapopasti bit ne kot nedeljivo, pač pa kot izvorno razcepljeno na nekaj in nič, na delec in praznino. Hegel je hvalil atomizem, ker je v filozofijo vpeljal idejo razcepljenega enega, enega, pospremljenega z negacijo, ki Bit udarja z razpoko: »Nazor, da je *temelj gibanja* v praznini,« zapiše Hegel, »vsebuje to globljo misel, da temelj postajanja, nemira samogibanja, nasploh tiči v negativnem [...].«<sup>27</sup>

104

A Spinoza je s svojo teorijo enostavnih teles podal idejo pozitivne določitve neskončne množice infinitezimalnih elementov. Interakcije njihovih gibanj, njihovo kovariiranje determinira njihovo postajanje, medtem ko enostavna telesa sama, nosilci korelacije v svoji neskončni majhnosti izginejo. Vse, kar ostane, je sled, diferencialno razmerje brez njegovih členov. To prvenstvo razmerja pred členi razmerja – tema, ki bo v obdobju baroka deležna čedalje večje pozornosti –

<sup>26</sup> Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance«, str. 60.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 62.

poudarja kreativni in produktivni značaj razmerja, medtem ko njegovi členi, infinitezimalni delci stopijo v ozadje. Gre za nesmiselne in enolične delce, ki stopajo v zunanja razmerja in tako proizvedejo relacijski smisel.

Z makrologične perspektive pa Spinoza proces kompozicije individualnosti odpre posredovanju neskončnih modusov. S tem konceptom označuje strukturni preplet narave kot neskončnega prizorišča modifikacij – kar je v pismo Schullerju imenoval »obličje celotnega univerzuma« (*facies totius universi*). Spinoza z neskončnostjo moralnosti definira univerzum kot proizvod neskončne verige interakcij med končnimi stvarmi, tako da »si zlahka [...] zamislimo celoto narave kot enega samega individua, katerega deli [...] se razlikujejo na neskončno načinov, ne da bi to privedlo do spremembe individua kot celote.«<sup>28</sup> Balibar poudari, da ideja celote, ki sestoji iz stekajočih se delov, nikakor ni izvirna. Nasprotno, »ostaja zavezana statični (in v zadnji instanci finalistični) reprezentaciji Narave kot dane hierarhije form ali splošnemu redu medsebojne subsumpcije individuv glede na stopnjo njihove kompleksnosti.«<sup>29</sup> Da bi uzrli izvirnost Spinozove izjave izza klasične podobe stekanja od zgoraj navzdol oziroma – kot pripomni Badiou<sup>30</sup> – izza ideje narave kot učinka, v katerem součinkujejo in so škrti za eno vsi vzroki, se moramo spomniti, da je Spinoza zavračal omejevanje neskončnosti s strani končnega, in sicer tako na način dodajanja delov *ad infinitum* kot na način aritmetičnega seštevanja učinkov. Neskončnega ni mogoče zapopasti na aritmetičen način kot seštevka števnih elementov. A kako Spinoza potemtaka pojasni izražanje neskončnega v končnem? Ko v definiciji narave kot enega individua referira na kartezijski zakon ohranitve, se hkrati že oddalji od Descartesa, in tega odmika ne bi smeli podceniti. Za razliko od Descartesa ne trdi, da Bog s svojimi kontinuiranimi posegi ohranja v univerzumu enako mero gibanja in mirovanja, kot ga je poprej ustvaril.<sup>31</sup> Zakon ohranitve ne potrjuje Božje nespremenljivosti, pač pa – nasprotno – priča o dejstvu, da ni nobenega predpostavljenega načela, vzorca ali volje, niti nad niti pod naravnimi razmerji, na katero bi bila ta razmerja reduktibilna. Zato narava pri Spinozi ni nič drugega kot njeno lastno notranje variiranje. Predstavlja strukturo modifikacij, ki je ni

<sup>28</sup> Baruch de Spinoza, »64. Brief an Schuller«, v: *id.*, Briefwechsel, Meiner, Hamburg 1977, str. 250.

<sup>29</sup> Étienne Balibar, »Spinoza: From individuality to transindividuality«.

<sup>30</sup> Cf. Alain Badiou, *Being and Event*, Continuum, London & New York 2007, str. 112.

<sup>31</sup> Cf. René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, Meiner, Hamburg 2005, str. 137–138, in Baruch de Spinoza, »32. Brief an Oldenburg«, v: *Briefwechsel*, str. 147–148.

mogoče subsumirati pod apriorno načelo ali zajeti v štetje, pač pa v procesu svoje individuacije in notranje diferenciacije stvari v prehajanju proizvaja svoja lastna načela. Samo dejstvo, da Spinoza v nasprotju z Descartesom ne govori o konstantni »vsoti«, pač pa o »razmerju« gibanja in mirovanja, kaže na diferencialno logiko posredujočega modusa neskončnosti. Tako kot v teoriji enostavnih teles, nas Spinoza prisili misliti neskončnost v končnih mejah, neskončnost, ki pozna poslednje člene, minimalni in maksimalni prag, s čimer – kot pravi Althusser – postane »skoraj edina priča [...] nekega Vsega brez sklenitve«. <sup>32</sup> V tej spekulaciji o samooblikovanju materije gre za konceptualizacijo možnosti radikalne torzije biti in mišljenja, ki bi shajala brez zatekanja k antinaturalističnemu prelomu med naravo in dogodkom, ki sodi med velike točke spora med Spinozo in Descartesom. <sup>33</sup>

Spinoza samooblikovanje materije in individuacijo mišljenja postavi v spekulativno korelacijo, ki preči imaginacijo in afektivne ideje. Če individualni deli vzniknejo iz materije pod pogoji stabilizacije razmerij mirovanja in gibanja, potem jih opredeljuje določena stopnja afektabilnosti, ki meri na njihovo zmožnost integracije drugih delov materije v preplet lastnega gibanja. Paralelna tej fizični zmožnosti materije je intelektualna zmožnost, zato velja, da »čim sposobnejše je neko telo v primeri z drugimi telesi za raznotero hkratno delovanje in trpljenje, tem sposobnejši je v primeri z drugimi njegov duh za hkratno zaznavanje mnogih stvari«. <sup>34</sup> Zlahka opazimo, da je iz filozofskega prizorišča nekaj izključeno, namreč subjekt. Zato Althusser v »Podtalnem toku materializma srečanja« zavrzi naslednje: »Mišljenje je le niz načinov atributa mišljenja in ne napotuje na subjekt, temveč v urejenem paralelizmu na niz načinov atributa razsežnosti.« <sup>35</sup>

Kot pravi Spinoza, v prvem tipu spoznanja naše spontane ideje ne predstavljajo nič drugega kot učinek nekega zunanega telesa na naše telo. Pokaže, kako pod čutnimi in družbenimi pogoji razumemo zunanji učinek, ki smo ga izkusi-

<sup>32</sup> Louis Althusser, »Elementi samokritike«, prev. Samo Tomšič, v: *Problemi*, DTP, št. 1–2, Ljubljana 2012, str. 41.

<sup>33</sup> Cf. Pierre Macherey, »Querelles cartésiennes«, 1. del, november 2002, raziskovalni projekt »Savoirs, Textes, Langages«, delovna skupina »La philosophie au sens large«; dostopno prek interneta: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/textesenligne/textesenlignecadreprincipal.htm>.

<sup>34</sup> Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 147.

<sup>35</sup> Louis Althusser, »Podtalni tok materializma srečanja«, prev. Zoja Skušek, v: *id.*, *Izbrani spisi*, Založba \*/cf., Ljubljana 2000, str. 170.

li prek našega telesa. Zato lahko te ideje imenujemo afektivne ali imaginarne. Kažejo na stanje našega telesa, potem ko je izkusilo delovanje drugega telesa, kar pomeni, da pričajo o naši fizični in socialni konstituciji. Tovrstna spontana afektivna ideja – za razliko od adekvatne ideje – ne izraža našega mišljenja, pač pa našo imaginacijo ali predstavljanje. Če Spinoza kljub temu verjame, da je zmožna skoka v mišljenje, pa čeprav je zgolj izraz zaznavanja našega okolja v skladu z našo biološko in socialno konstitucijo, potem zato, ker predstavljanje ne proizvaja samo iluzij. Kot zapiše: »Afekt, ki se imenuje duševno trpljenje, je zmedena ideja, s katero zatrjuje duh večjo ali manjšo silo bivanja svojega telesa ali kakega njegovega dela kot prej in katere danost določa duh, da misli bolj to kakor ono.«<sup>36</sup> Predstavljanje ali imaginacija je torej dojeta kot sila, ki izraža večanje ali manjšanje zmožnosti delovanja. A kako pride do tega?

Spinoza je poleg principa predstavljanja ali imaginacije razvil tudi teorijo pozitivnosti in nujnosti zmote. Če se nam sonce, kot beremo v drugi knjigi *Etike*, kaže kot kroglica, ki je od nas oddaljena »kakih dvesto čevljev«,<sup>37</sup> potem nismo enostavno nevedni. Če poznamo prava razmerja oddaljenosti in velikosti, si sonce še naprej predstavljamo kot kroglico, ki ni dosti oddaljena od nas. Pozitivnost, ki je imanentna predstavi sonca, je posledica dejstva, da ta predstava vključuje resnično učinkovanje sonca, ki ga zaznava naš zaznavni aparat. Iz tega razloga se lahko primeri naslednje: če je srečanje dveh reči – denimo srečanje sonca z našim očesom – pozitivno, kadar se njuni elementi lahko sestavijo v enoto, saj imajo nekaj skupnega, bomo zavoljo sestavitve izkusili veselje.

Srečanje je torej kontingentno, a produktivno, pozitivni priložnostni vzrok (*causa occasionalis*), pospremljen z veseljem, ki lahko sproži prehod k naši zmožnosti mišljenja, kar nas privede do druge vrste vednosti. Izkusitvo tega, da imamo nekaj skupnega z drugimi telesi, nas seznani z afektivno silo, ki nas žene k mišljenju. Zaradi naključnega srečanja prvič prenehamo umevati učinke in pričnemo razumevati vzroke, ki opredeljujejo situacijo. Predstavljanje je potem takem sila indukcije, ki individuum omogoči, da zberejo toliko veselja in posledično toliko zmožnosti za delovanje, da pričnejo lokalno doumevati vzroke svojih srečanj, kar jim omogoča, da izberejo pozitivna srečanja, slabim pa se izognejo. Predstavljanje torej lahko privede do procesa etične in politične selek-

<sup>36</sup> Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 256.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 167.

cije, ki poteka od spodaj navzgor in ki je lahko akumulirana ali kondenzirana v tolikšni meri, da veliko ljudi privede do veselja racionalnosti, ki si zasluži ime osvoboditev. Tako Spinoza v tretji knjigi *Etiķe* definira bistvo vseh individuov kot željo po dejavnem bivanju, po afirmaciji lastne singularnosti, po realizaciji vseh možnih afektov in po udejanjenju vseh možnih ravnanj – kajti dejansko bivanje, realna bit za Spinozo ni nič drugega kot želja po tem, »da bi bil, deloval in živel«. <sup>38</sup> Za razliko od sholastične tradicije bistvo stvari tu ni definirano kot deleženje na transcendentalijah ali kvalitetah (enega, resničnega, dobrega ali popolnega). Bistvo je definirano glede na mero, v kateri bitje afirmira samo sebe, glede na mero, v kateri se konstituira kot želeče. Anarhija tega kroga je v njegovi imanenci in v dejstvu, da njegovo ponavljanje generira razliko. Vztrajanje v lastni biti, kot je Spinoza opredelil *conatus*, nujno vključuje spremembo. Vztrajati v lastni biti pomeni prakticirati torzijo, zasuk iz predstavljanja k mišljenju, za kar pa je na voljo le predstavljanje samo. Te transformacije lahko dosežejo skrajne mejne momente telesnih in intelektualnih praktik, ki jih Spinoza ne poda v jeziku izjeme in kontingence, pač pa na način naravi imanentnih anomalij. Spinoza si prizadeva za vsako ceno prelomiti s teološkim absolutizmom Šol, katerih spekulativni interes ni usmerjen v moč, ki ustvarja kot narava, pač pa v moč, ki ustvarja drugače od narave, v suvereno in dvoumno moč izjeme, na katero se je v svoji ideji nedoumljivosti neskončnosti (za človeški razum) ter ideji voluntarističnega Boga, ki je kontingentno ustvaril večne resnice sveta (kot so splošni pojmi in matematične znanosti), še opiral Descartes. <sup>39</sup>

Balibar na tej točki vpelje razlikovanje med Spinozovo politično in etično pozicijo, ki sestoji v drobnem premiku perspektive. Če se Negri v svojem branju osredotoča na vesele strasti in na vzpenjanje od prizadevanja prek potencialnosti k intelektu, pa Balibar poudari nihanje afektov in strah množic, ki je toliko večji, kolikor bolj se množice terorizira z religijo in zatiranjem, dokler njihov strah naposled ne preraste v nacionalno in teološko sovraštvo. <sup>40</sup> Balibar Spinozove teorije afektov ne bere prek veselja, kot to stori Negri, ampak prek diferenciacije sovraštva in veselja, prek njunega povečevanja in zmanjševanja, prek samih točk njunega prehoda.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 277.

<sup>39</sup> Cf. René Descartes, »Pismo Meslandu z dne 2. maja 1644«, v: *id.*, *Œuvres de Descartes*, 4. zv., J. Vrin, Pariz 1964–1976, str. 118 sl.

<sup>40</sup> Étienne Balibar, »Spinoza, anti-Orwel: strah pred množicami«, str. 53–100.



Spinoza predstav in strasti ne pojasni le na osnovi objektivnih izbir (kaj ti je všeč in kaj ne), pač pa tudi na osnovi razmerja do objektov, kakor si ga predstavljajo individui, kar dramatično spremeni sam problem afektivne socializacije. Družbenost ni več razumeta na način družbene vezi med človeškimi bitji, pač pa v terminih realne-imaginarne produkcije podob, ki si jih ustvarimo o razmerjih, ki jih vzpostavljamo. Ta imaginarna produkcija drugega deluje po mehanizmu posnemanja afektov, prek katerega se odzivamo na stvari, ki jih zaznavamo kot nam podobne.<sup>41</sup> Veselje čutimo ob stvareh, za katere menimo, da z veseljem navdajajo nam podobna bitja, žalost ob stvareh, za katere si predstavljamo, da jih žalostijo, nihamo pa takrat, kadar nam podobni zavračajo tisto, kar sami ljubimo. Da bi se izognili tem ambivalencam, ki so značilne za vsako imaginarno identifikacijo in ki pričajo o tem, da so si vse te podobne stvari dejansko različne, se nagibamo k afektu, ki mu Spinoza pravi častihlepje in ki nastopi, kadar nekaj storimo zato, da bi bili všeč imaginarnemu drugemu, da bi bili pripoznani in ljubljani.<sup>42</sup> Iz teh mehanizmov introjekcije in projekcije lahko vznikne polje provizoričnih socialnih sporazumov. A če ti sporazumi ne dopuščajo možnosti radikalne spremembe racionalnosti, se bo to polje razbilo na koščke sovraštva in resentimenta. Zato je za Balibarja vprašanje politike pri Spinozi vprašanje točk prehoda v afektivnosti množic. Najnižja raven predstavljanja je dosežena takrat, ko družba temelji na posnemanju afektov in na identifikaciji s tistim, kar zaznavamo kot podobno, tj. na strahu pred razliko. Kot je na primeru propada stare judovske države pokazal Spinoza, strah pred razliko vodi do socialnega in verskega sovraštva in se utegne stopnjevati v teror. Nasprotno pa afektivnost in mišljenje dosežeta najvišjo raven v republiki, ki je zgrajena na prijateljstvu, enakosti in sodelovanju. A Spinoza se zaveda, da vprašanje politike ni zgolj vprašanje prijateljstva, enakosti in sodelovanja kot takega, pač pa vprašanje produkcije, ki se razteza med minimalnimi in maksimalnimi pragovi ter privzema reakcionarne in emancipatorne izraze.

109

Spinoza si v realistični tradiciji, ki zavrača Moorov utopizem, ne prizadeva ne za smešenje in ne za izključitev negativnih, pojemajočih ali depotencializiranih afektov, pač pa jih poskuša zapopasti kot izraze družbenega stanja, v katerem – in ne zoper katero – je treba delati politiko. Spinoza stoletja pred Nietzschejem in Foucaultom misli, da so sile, ki prehajajo skozi posameznike, tako kataliza-

<sup>41</sup> Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 211–216.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 214, 215, 334.

torji osvoboditve kot tudi zatiranja. Produkcija družbe prek afektov se razteza čez polje, ki mu je lasten tako vektor potencializacije kot vektor depotencializacije (oziroma reakcionarnosti). Misliti politiko je sopostaviti oba procesa in spremeniti njuno razmerje.

### Politika brez preskripcij

Vse to se utegne zdeti zvedljivo na spekulativni vitalizem, ki prisega na radikalen preobrat iz resentimenta v potencializacijo kot posledico samoafirmativnega cikla pozitivnih afektov. A če sem se tolika časa pomujala pri teh precej tehničnih vprašanih Spinozove misli, potem zato, ker mislim, da odpirajo perspektivo, ki jo le redko zasledimo v politični misli. Ta perspektiva zahteva odklik od ideje politike kot radikalnega dejanja osvoboditve in njeno nadomestitev z idejo politike kot transindividualnega eksperimenta, ki v procesu osvoboditve spodnese vznikanje destruktivnih in zatiralnih sil. Pri današnji tendenci po reontologizaciji ideje politike v sodobni radikalni misli, ki je na delu vse od osemdesetih let dvajsetega stoletja dalje, je opaziti nastanek določenih filozofemov, pod katere se subsumira smisel politike, filozofemov, kot so, denimo, odločitev za zvestobo, impotencialnost, inscenacija nerazumevanja itd. Čeprav so vsi ti filozofemi postmetafizični – kar pomeni, da koreninijo v načelih, ki se ne zatekajo k fiksnim kvaliteta ali predikatom, ampak temeljijo na neutemeljivosti –, pa se zanje zdi, da so konceptualizirani tako, da so izvzeti kritiki in popačenju. Morda so redki in izčrpani, a v sebi ostajajo nespremenljivi. Zato je Spinozov metafizični anarhizem nekaj posebnega, saj politiki zastavlja nadvse natančno vprašanje – vprašanje določitve točk torzije, v katerih pride do premene v dinamizmu praks. Mehiški Zapatisti so tako preizkusili, kako preprečiti subsumpcijo oboroženega boja pod vojaško logiko, ki prvega prikrajša za njegove politične učinke. Zato je EZLN iznašel vojsko, ki se umakne, brž ko se običajna vojska preveč približa ali ko se oboroženi odpor prevesi v molekularno vojno. V Grčiji smo ta hip priča prizadevanjem ljudi po vzpostavitvi strukture osnovne preskrbe s hrano, zdravili itd., ki se ne bi prevesila v alternativo Rdečemu križu. Tako kot je Spinozova transindividuacija materije, duha in mišljenja formulirana v okvirih ontologije neskončnega mnoštva, tako moramo tudi politiko koncipirati kot mnoštvo praks, ki morajo iztiriti kompleksni režim družbenih delitev. Leto 1968 je lahko preraslo v nasilen udarec, ker je ločitev med delavsko aristokracijo in migrantskimi delavci, med Črnimi panterji in homoseksualci, med feministkami in Young lords kolapsirala v zelo konfliktno politično sodelovanje. Deleuze in

Guattari sta zmotno mislila, da nas bo Spinoza naučil tega, da manjšinska politika vključuje različne sile, ki so zmožne singularizacije brez partikularizacije in unifikacije brez totalizacije. V nasprotju s tovrstnimi idealiziranimi figurami kompozicije menim, da nas Spinozova misel sili v kombiniranje strankarske in manjšinske politike, ki vsaka posebej nosita tako skrajno negativne kot pozitivne perspektive. Radikalen političen prelom terja organizacijo, ki je v nasprotju z manjšinsko etiko neizbiranja med delovanjem in nehanjem, med trošenjem in spanjem. Po drugi strani pa je zgodovina mednarodnih komunističnih gibanj nadvse katastrofalno pokazala, kaj se zgodi, ko partijski aparat uniči obči intelekt sveta in baze organizacij, ki so katalizirale tako revolucijo leta 1905 kot tisto leta 1917. Zato predlagam opustitev manjšinske tradicije, v kolikor ji zadošča priložnostnost in nenamerne konjunktore disidentstva in revoltov, opustitev identitetne politike, v kolikor zavira produkcijo razlike, pa tudi opustitev postleninistične tradicije, v kolikor zanemarja reakcionarne učinke politike kot nujno kolateralno škodo, namesto da bi eksperimentirala z notranjo prekinitvijo teh učinkov. A ker politika ni seznam želja, menim, da je vse odvisno od vprašanja, ali so se trenutne prakse sodelovanja med socialnimi gibanji in levičarskimi strankami, med rasno, seksualno, ekonomsko eksploatiranimi in izkoriščanimi na eni strani ter tistimi, ki sledijo intelektualnemu ali eksistencialnemu klicu, zmožne afirmirati v afektivnosti njihovega mišljenja in tako zbrati moč za skok. V pomoč nam bo, da je neki spinozovski uvid postal zelo vpliven in lahko pomaga brzdati politični heroizem, s kakršnim se srečujemo v nekaterih vejah poznega situacionizma ali postmaoizma: ne zato, da bi povsem stopili eksistencializem s politiko, pač pa zato, da bi med njima ohranili distanco, saj prvi sledi perspektivi absolutne singularizacije, drugi pa je večšina delovanja na pragu, ki loči reakcionarnost od emancipatornosti. Če se stopita, nam grozi politični teror imaginarne identifikacije s Stvarjo.